R O Z P R A W Y

Ks. FRANCISZEK TOKARZ

SACCIDĀNANDA

PRÓBY *UPANISZAD* OKREŚLENIA ABSOLUTU JAKO BYTU *(SAT)*, ŚWIADOMOŚCI *(CIT)*[1] I SZCZĘŚLIWOŚCI *(ĀNANDA)*

Jak wiadomo, *Upaniszady*[2] dzielimy ogólnie na dwie zasadnicze grupy. Do pierwszej grupy zaliczamy owe stare *Upaniszady* cieszące się szczególną powagą, a które zwykło się nazywać głównymi czy klasycznymi. Do nich zalicza się trzynaście *Upaniszad*[3]. Nie wchodząc w sporną jeszcze kwestię dokładnego chronologicznego następstwa tych *Upaniszad*, wymieniam je w tym porządku, w jakim je podaje Deussen[4]: *Bṛhadāraṇyaka*,

---

[1] *C* wymawia się jak polskie *cz*; *ch* wymawia się *czh*; *j* jak *dż*; *n* jak *ń*; *ṣ* jak *sz*; *s* jak *ś*; *ṛ* praktycznie jak *ri*. Innych odcieni w wymowie transkrybowanych wyrazów sanskryckich zachodzących w tym artykule można praktycznie nie uwzględniać.

[2] Teksty *Upaniszad* cytuję z wydania: *One hundred and eight Upanishads*, Bombay 1932. W opracowaniu tematu szczególną uwagę poświęcam określeniom *prajñā, prajñāna*, świadomości *jñāna, vijñāna*, poznanie, które to określenie *Upaniszady* odnoszą także do bytu absolutnego. Czynię to dlatego, ponieważ chcę wykazać, że pojmowanie bytu absolutnego jako z istoty swej nieświadomego (na sposób np. niemieckich filozofów Schopenhauera czy Edwarda Hartmanna) nie można insynuować *Upaniszadom*. A z taką insynuacją spotykam się. Dla potwierdzenia, że tłumaczenie wspomnianych określeń na język polski przez „świadomość", „poznanie" nie jest arbitralne zestawiam je z tłumaczeniami na inne języki europejskie takich autorów jak Deussen (*Sechzig Upanischad's des Veda*, Leipzig 1938 — skrót: 60 Up). Ranade (*A Constructive survey of Upanishadic Philosophy*, Poona 1926) Senart (*Bṛhadāranyaka — upaniṣad*, Paris 1934 oraz *Chāndogya — Upaniṣad*, Paris 1930).

[3] Ranade, *Constructive Survey*, I, 7.

[4] *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 2: *Die Philosophie der Upanishad's*, Leipzig 1919, Einleitung, II, 2.

Chāndogya, Tittirīya, Aitareya, Kauṣītaki, Kena, Kāṭhaka, Iśā, Śvetāśvatara, Muṇḍaka, Praśna, Maitrāyaṇīya, Māṇḍūkya[5]. Kiedy mówimy ogólnie o *Upaniszadach*, to rozumiemy po prostu owe stare *Upaniszady*. Do drugiej grupy zaliczamy nowsze, późniejsze *Upaniszady*. Z tych późniejszych cytuję w obecnej pracy: *Nṛsiṃhottaratāpinyupaniṣad* i *Rāmapūrvatāpinyupaniṣad*.

Upaniszady nie stanowią jednolitego systemu. Nie są one dziełem jednego autora, jednej epoki i jednego kierunku myślowego. Nawet w jednej i tej samej upaniszadzie spotykamy miejsca, które, filozoficznie rozpatrywane, należą do różnych systemów. Jeśli późniejsze, różniące się między sobą szkoły wedantyczne omawiały pewne kwestie na podstawie *Upaniszad*, np. stosunek brahmana do duszy indywidualnej i do świata zjawiskowego, wybierały z nich niektóre, powtarzające się enuncjacje a teksty stanowiące dla nich trudność starały się wytłumaczyć na swój sposób. Nasze obecne zagadnienie upaniszadowe jest wolne od podobnych trudności, bo dotyczy określenia bytu absolutnego samego w sobie i wypowiedzi *Upaniszad* są zgodne pod tym względem. Możemy jedynie rozróżnić „płaszczyznę" tych wypowiedzi.

Jedne wypowiedzi *Upaniszad* są wynikiem i wyrazem zwykłego dociekania, opierającego się na normalnym poznaniu, inne znów są wynikiem (choć już nie wyrazem) wizji mistycznych, przekraczających normalne poznanie.

Głównym tematem *Upaniszad* jest byt absolutny, brahman, z którego wyszedł cały ten wszechświat. „Zaiste, wszystko to (= cały ten wszechświat) jest brahmanem", *sarvaṃ khalv idaṃ brahma, Chānd.* 3,14,1. Byt absolutny jest wewnętrzną treścią wszechświata (brahmana) i najgłębszą treścią człowieka (ātman). Najgłębszy pierwiastek w człowieku (ātman) według wielu miejsc *Upaniszad* jest identyczny z pierwiastkiem wszechrzeczy, dlatego zwykło się ogólnie mówić, że według *Upaniszad* ātman = brahman. „Zaiste, ten ātman jest brahmanem", *sa vā-ayam ātmā brahma, Bṛh.*, 4,4,5. „Tym — ty jesteś", *tat tvam asi, Chānd.*, 6,8,7. „Ja jestem brahmanem", *āham brahma-asmi, Bṛh.*, 1,4, 10.

[5] Stąd wskaźnik dla orientacji w skrótach użytych w artykule: np. *Bṛh.* = *Bṛhadāraṇyaka — upaniṣad*; *Chānd.* = *Chāndogya — upaniṣad* itd.

O tym bycie absolutnym,ātmanie-brahmanie, *Upaniszady* zaznaczają w pewnych miejscach, że się nie da niczym określić, że nie jest ani takim, ani takim, *neti* (= *na* — *iti*), *neti*. *Bṛh.*, 3, 9, 26; 4, 2, 4 itd. Te powiedzenia można w ten sposób rozumieć, że ze stanowiska wizji mistycznej brahman nie da się wyrazić żadnymi określeniami. Brahman jest przedmiotem wizji mistycznej. W tej wizji, gdzie widzący, widzenie i to, co się widzi, zlewają się w jedno, bytu absolutnego nie można niczym określić. ,,Jak człowiekowi ślepemu od urodzenia — mówi Radhakrisznan[6] — nie możemy objaśnić piękna tęczy lub wspaniałości zachodu słońca, tak dla niemistyka wizji mistyka nie można opisać". Odpowiedzią na pytanie, co to jest brahman, jest milczenie. Ze stanowiska wizji mistycznej nie można zatem ani tak, ani przeciwnie określić brahmana. Powiedzenia te (*neti*, *neti*) można też tak rozumieć, że i ze stanowiska zwyczajnego wszelkie określenia brahmana są niedokładne.

Jednak, ze stanowiska zwyczajnego, *Upaniszady* mówią o tym ātmanie-brahmanie i starają się podać jakieś określenia. Jako pierwsze, tzn. najistotniejsze określenia bytu absolutnego podają: istnienie (byt, rzeczywistość), myśl (świadomość) i szczęśliwość.

W niektórych późniejszych *Upaniszadach* powtarza się połączone określenie brahmana jako *sat-cit-ānanda* (*saccidānanda*), byt, myśl — świadomość, szczęśliwość. I tak: *Nṛsiṃhottaratāpanīya*, *Kh.* 4. powiada, że tego ātmana, to najwyższe brahman, powinniśmy sobie uprzytomnić jako ātmana pełnego bytu, myśli, szczęśliwości (*saccidānandapūrṇātmānam*). Ta sama upaniszada, *kh.* 7. mówi: ,,Wszystko to (= cały ten wszechświat) jest brahmanem, którego istotą (postacią) jest byt, myśl, szczęśliwość" (*brahmaivedaṃ sarvaṃ saccidānandarūpam*). *Rāmapūrvatāpanīya*, 5, 8: ,,Wszelki, kto medytuje o tym..., którego istotą (postacią) jest byt, myśl, szczęśliwość, osiąga wyzwolenie (*saccidānandarūpaṃ... sa yo dhyāyen mokṣam āpnoti sarvaḥ*).

Lecz już w owych starych, klasycznych *Upaniszadach* przychodzą:

1. poszczególne, identyczne lub równoznaczne określenia absolutu,

[6] *Indian Philosophy*, London 1923—1927, I, 178.

2. pewne połączenia tych określeń.

Przytoczymy przynajmniej ważniejsze teksty na udowodnienie tego twierdzenia.

I

1. *Upaniṣzady* określają byt absolutny jako *sat*, istniejący, istnienie, *satya*, rzeczywistość.

W *Chānd.*, 6, 2, 1—2 w ten sposób poucza ojciec swego syna o bycie absolutnym: „Istniejącym (*sat*) było to, mój drogi, na początku, jednym tylko, bez drugiego. Wprawdzie niektórzy powiadają, że to było niebytem (*asat*) na początku, jednym, bez drugiego, że z tego niebytu powstał byt. Ale jakżeż, mój drogi, może tak być? — powiedział — jak z tego, co nie istnieje (*asataḥ*), może powstać to, co istnieje (*sat*)? Przeciwnie, istniejącym (*sat*) było to, mój drogi, na początku, jednym, bez drugiego".

Bṛh., 5, 4 mówi: „Rzeczywistością bowiem (jest) brahman (*satyam hy eva brahma*)".

Bṛh., 2, 1, 20: „Jak pająk wychodzi przez nić z siebie, jak z ognia wylatują drobne iskry, tak z tego ātmana wychodzą wszystkie tchnienia żywotne (*prāṇāḥ*), wszystkie światy, wszyscy bogowie, wszystkie istoty. Jego tajemną nazwą jest rzeczywistość rzeczywistości (*satyasya satyam*); mianowicie tchnienia żywotne są rzeczywistością, a on jest ich rzeczywistością.

Jeśli *Bṛh.*, 2, 3, 1 odnosi nazwę *sat* do świata zjawiskowego, w który rozwinął się brahman, czyli do niższej formy brahmana, to wyższą formę brahmana nazywa w tymże tekście *tyat*, transcendentną. Jeśli w *Bṛh.*, 2, 1, 20 (w tekście cytowanym powyżej) świat zjawiskowy jest nazwany *satya*, rzeczywistością, to brahmana nazwano w tymże tekście *satyasya satyam*, rzeczywistością (tej) rzeczywistości.

2. Drugim istotnym określeniem bytu absolutnego w *Upaniszadach* jest myśl, poznanie, świadomość, inteligencja. Równoważnikiem *cit*, myśl, późniejszych *Upaniszad* jest w starych *Upaniszadach* określenie *prajñā*, *prajñāna*, świadomość, *jñāna*, *vijñāna*, poznanie.

Jako podstawę wszystkiego co żyje, chodzi, lata i co jest bez ruchu, podaje *Aitareya* świadomość: „Wszystko to jest kierowane świadomością (*prajñā*), zasadza się na świadomości (*prajñāne*);

świadomością jest kierowany świat, świadomość jest podstawą, świadomością — brahman (*prajñānaṃ brahma*)[7]. *Ait.*, 3, 3.

Kauṣītaki, 3, 8—9 podaje, że poza wszystkimi przedmiotami i władzami jest właściwy podmiot, *ātman* — świadomość (*prajñā* — ātman [8]), który poznaje.

Bṛh., 3, 9, 28 na oznaczenie brahmana — świadomości używa określenia *vijñāna*, poznanie: *vijñānaṃ* [9]... *brahma*. Ta sama upaniszada, 4, 5, 13 mówi, że ātman nie ma ani zewnętrznej strony, ani wewnętrznej, lecz cały jest samą świadomością — poznaniem, *ātmā — anantaro, bāhyaḥ kṛtsnaḥ prajñānaghana*[10] *eva*.

Taittirīya, 2, 1 nazywa brahmana *jñāna*, poznaniem: *jñānaṃ*[11] ... *brahma*.

Wiadomą jest rzeczą, że jeśli chodzi o świadomość, *Upaniszady* rozróżniają cztery stany, w których może znajdować się ātman: stan czuwania, stan sennych marzeń, stan głębokiego snu pozbawionego sennych marzeń i stan czwarty (*tuīrya*). *Chāndogya*, 8, 7—12 w długiej przypowieści poucza, że ostateczną rzeczywistością bytu absolutnego nie jest ani ātman w stanie czuwania posiający świadomość ciała, ani ātman w stanie sennych marzeń, ani ātman w stanie głębokiego snu, kiedy to świadomość zupełnie zanika, ale ostateczną rzeczywistością jest ātman w czwartym stanie, w którym występuje w swej właściwej postaci, jako najwyższy duch obdarzony świadomością.

W tej przypowieści do pana stworzenia, do Prajāpati'ego przychodzi po naukę o ātmanie wysłannik bogów, Indra, i wysłannik demonów Virocana. Prajāpati nie odkrywa im od razu ostatecznej rzeczywistości ātmana, lecz zamierza pouczyć ich stopniowo. Najpierw — jakby na próbę — oznajmia im, że ātman to

---

[7] Wyrazy *prajñā*, *prajñāna* tłumaczy Deussen *Bewusstsein*: *das Bewusstsein ist Brahman*, 60 Up., s. 20. Ranade przez *intellect*: *Intellect is the final reality*. *Constr. Survey*, s. 119, 181, lub przez *Selfconsciousness*: *It is Self-consciousness which is the Absolute*, *ib.* s. 270.

[8] Deussen, *Bewusstsein-Selbst*, 60 Up. s. 50.

[9] Deussen, *Erkenntnis*, 60 Up., s. 456.

[10] Deussen, *besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis*, 60 Up., s. 484; Senart, *il n'est tout que connaissance*.

[11] Ranade, *Conciousness*, op. cit., s. 269.

odbity obraz człowieka w wodzie, zwierciadle czy w oku (drugiego człowieka). Tą nauką zadawala się Virocona, przekazuje ją demonom i już więcej do Prajāpati'ego nie wraca. Virocana jest według upaniszady przedstawicielem demonów i tych wszystkich ludzi demonicznych (*āsura*, 8, 8, 5), którzy identyfikują najgłębszy pierwiastek człowieka (ātman) z ciałem i którzy konsekwentnie muszą przyznać, że ten ātman zatraca się wskutek zniszczenia ciała (*asyaiva śarīrasya nāśam anu eṣa naśyati*, 8, 9, 2). Indra natomiast odchodzi wprawdzie do bogów, ale w drodze znajduje w tym określeniu *ātmana* trudności i wraca do Prajāpati'ego. Po pewnym czasie Prajāpati poucza go, że ostateczna rzeczywistość to *ātman* w sennym marzeniu. Indra odchodzi, ale znowu ma trudność i wraca. Następnie poucza go Prajāpati, że ostateczna rzeczywistość to *ātman* w głębokim śnie. I w tym określeniu ma Indra trudność i wraca. Mówi on Prajāpati'emu, że w tym określeniu nie widzi nic pocieszającego, bo ātman w głębokim śnie nie ma świadomości siebie i świadomości innych istot, nie ma tego poznania: „ja jestem tym" (*ayam aham asmi*, 8, 11,2), lecz jest jakby zupełnie unicestwiony (*vināśam evāpīto bhavati*, 8, 11, 2). Po kilku latach Prajāpati odsłania Indrze prawdziwą naturę ostatecznej rzeczywistości, którą jest czysta, duchowa świadomość siebie: *Atman* uspokojony w głębokim śnie unosząc się z tego ciała wstępuje w najwyższe światło i występuje w swej właściwej formie jako najwyższy duch (*eṣa samprasādo, smāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasampadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate sa uttamaḥ puruṣaḥ*, 8, 12, 3). Prajāpati obrazowo stara się objaśnić, że ten *uttamapuruṣa*, najwyższy duch, posiada świadomość. Pan stworzenia używa o tym najwyższym duchu obrazowych wyrażeń: jest śmiejący się, bawiący się, rozkoszujący (*jakṣan, krīḍan ramamānaḥ*, 8, 12, 3).

Ostateczną więc rzeczywistością ātmana — brahmana, którą *Upaniszady* próbują podać, jest czysta świadomość siebie, świadomość nie empiryczna, która wprowadza ograniczenia, ale świadomość absolutna, transcendentna, która nie zna ograniczenia, bo jej przedmiot, identyczny z podmiotem, jest jednym bytem absolutnym. *Māṇḍūkya* 7, podaje o bycie absolutnym, że jest *ekāt-*

mapratyayasāra. Jeżeli to złożenie będziemy uważali za złożenie *bahuvrīhi*, tak je rozwiążemy: ten którego istotą, treścią (*sāra*) jest poznanie, świadomość (*pratyaya*); siebie jednego [12] (*ekātma*); jeśli je będziemy uważali za *tatpuruṣa*, to je rozwiążemy: istota (*sāra*) świadomości (*pratyaya*) siebie jednego [13] (*ekātma*).

Nie można więc mówić o absolucie *Upaniszad*, jeżeli się o nim zaczyna coś mówić, że absolut ten jest nieświadomy lub że *cit*, *prajñā* jest tylko możnością myślenia, świadomości, a nie świadomością samą, bo absolutowi nie można przypisywać możności bez aktu. Absolut *Upaniszad*, jeśli już o nim mówimy, to czysta świadomość, myśl, inteligencja.

Z tego, że nazwę brahman (neutrum) z modlitwy, formuły, z pierwiastka magicznego, siły magicznej kryjącej się w formule i kierującej światem przeniesiono na oznaczenie bytu absolutnego, pierwiastka wszechświata, nie wynika, że ten byt absolutny, ten pierwiastek wszechświata jest czymś, czymś nieświadomym, jakąś ślepą siłą. *Upaniszady*, które mówią o świadomości absolutu, używają jeszcze innych nazw na oznaczenia bytu absolutnego, np. *akṣara* (neutr.), nieprzemijające, *ānanda* (neutr. używane w Up. obok masc.), szczęśliwość, błogość [14]. Te nazwy w neutrum (*brahman, akṣara*) nadawały się do tego, by odwrócić umysł do pojmowania absolutu na sposób któregoś z uosobionych bogów wedyckich, którzy są tylko różnymi objawami bytu absolutnego i od pojmowania go na podobieństwo ludzkie. Byt absolutny nie jest w tym znaczeniu osobą, jakoby podlegał jakiemuś ograniczeniu, ale z tego nie wynika, by nie posiadał tego, co jest doskonałością w osobie (myśl, świadomość) i to *eminentiore, absoluto modo.*

Bytu absolutnego *Upaniszad* nie można więc zestawiać z nieświadomym absolutem Ed. Hartmanna. Możemy go natomiast zestawić z pierwszą przyczyną ruchu (*πρῶτον κινοῦν*), z tą przyczyną czysto duchową (*νοῦς*) mającą za przedmiot świadomości — swoją własną myśl — z *νόησις νοήσεως* Arystotelesa.

---

[12] Ranade, op. cit., s. 336: *Its essence is the knowledge of its own self.*

[13] Ranade, op. cit., s. 219: *It is the essence of the experience of self-identity.*

[14] Można przytoczyć przykłady z innych języków indoeuropejskich, gdzie nazwa w neutrum oznacza istotę świadomą, np. *numen, δαιμόνιον.*

Deussen nie może nie przyznać, że *Upaniszady* określają *brahmana* jako świadomość (*Phil. der Up.*, IV, 3), ale boleje nad tym. Według Deussena filozofujący umysł ludzki w Indiach, Grecji i w nowszych czasach popadł, z małymi wyjątkami, z dziwną zgodnością w błąd, który Deussen nazywa intelektualizmem, a który to błąd na tym polega, że się bytowi absolutnemu przypisuje jakiekolwiek podobieństwo, pokrewieństwo, czy analogię z tym, co nazywamy świadomością, myślą, duchem, inteligencją.

3. Trzecim istotnym określeniem absolutu w *Upaniszadach* jest *ānanda* (m. lub n.), szczęśliwość, błogość.

Taittirīya w drugiej *vallī* (*brahma-ānanda-vallī*) poucza, że człowiek powinien wznieść się ponad wszystkie formy bytowania empirycznego, w które rozwinął się *brahman*, aż dosięgnie samej jego treści. Powinien w tym celu obrać jakby odwrotną drogę od tej, którą *brahman* rozwinął się w świat. Z *brahmana* rozwinął się cały ten świat od rzeczy subtelnych aż do grubo materialnych. ,,Z tego właśnie ātmana powstał eter, z eteru powietrze, z powietrza ogień, z ognia woda, z wody ziemia, z ziemi rośliny, z roślin pokarm, z pokarmu człowiek". 2, 1. Człowiek przez coraz to głębsze wnikanie w siebie powinien wydobywać ātmana jakby z łusek. Należy odrzucić te zewnętrzne powłoki, osłony: powłokę najgrubszą, ciała składającą się z soków pokarmowych, powłokę tchnień żywotnych, bardziej wewnętrzną powłokę zmysłu wewnętrznego (*manas*), powłokę poznania intelektualnego. Kiedy się odrzuci wszystkie powłoki, pozostanie różny od nich brahman— szczęśliwość: ,,Szczęśliwością — brahman" (*ānando brahma*, 3, 6).

Również *Bṛh.* 3, 9, 28 określa brahmana jako szczęśliwość: *vijñānam ānandam brahma*, ,,brahman (jest) poznaniem i szczęśliwością".

W *Kauṣītaki*, 3, 9 mamy: *prajñātmā — ānando jaro mṛtaḥ*, ,,ātman — świadomość, szczęśliwość, niestarzejący się, nieśmiertelny".

II

W starych *Upaniszadach* występują też pewne połączenia określeń brahmana jako bytu, świadomości i szczęśliwości.

W *Bṛh.* 4, 1 w jednej rozmowie mędrca Yājñavalkii z królem Janaką (czyt. Dżanaką) zachodzą te trzy określenia, choć nie są zestawione razem: 4, 1, 2 *prajñā*, 4, 1, 4 *satya*, 4, 1, 6 *ānanda*.

W *Bṛh*, 3, 9, 28 są zestawione razem *vijñāna* i *ānanda*: *vijñānam ānandaṃ brahma*, „brahman (jest) poznaniem i szczęśliwością".

W *Kausītaki* 3, 9 mamy połączenie określeń *prajñā* i *ānanda*: *prajñā — ātmā — ānando jaro mṛtaḥ* „ātman — świadomość, szczęśliwość, nie starzejący się, nieśmiertelny".

Taittirīya na początku drugiego rozdziału określa brahmana jako rzeczywistość, poznanie i jako nieskończonego: *satyaṃ jñānam anantaṃ brahma*, „rzeczywistość, poznanie, nieskończone brahman". Określenie *brahmana* jako *ānanda*, szczęśliwość, znajduje się w ciągu samego rozdziału. Ponieważ w tym drugim rozdziale jest mowa o brahmanie, jako o szczęśliwości (*ānanda*), co zapowiada już sam tytuł rozdziału (*brahma-ānanda-vallī*), przypuszczał Deussen (60 Up. s. 225; to swoje stanowisko osłabia Deussen w *Phil. der Up.*), że *anantaṃ*, nieskończone, jest bardzo prawdopodobnie błędem, że pierwotnie musiało być w tekście: *satyam jñānam ānandam*, czyli że mielibyśmy tu już zestawione razem wszystkie trzy określenia odpowiadające określeniom brahman w późniejszych *Upaniszadach*, jako *sat-cit-ānanda*; *satya* w *Taitt.* odpowiada *sat* późniejszych *Upaniszad*, *jñāna* w *Taitt.* późniejszemu *cit*, a *ānanda* jest identyczne z późniejszym określeniem. Nie mamy dostatecznych podstaw do przypuszczania, że jest tu rzeczywiście błąd. Zadawalamy się samym stwierdzeniem, że w *Taittirīya* na początku drugiego rozdziału są zestawione dwa określenia (*satya*, *jñāna*), a trzecie określenie, *ānanda*, znajduje się w ciągu rozdziału.

Tak więc w późniejszych *Upaniszadach* spotykamy gotową formułę z trzech określeń absolutu: *saccidānanda*, byt, myśl, szczęśliwość. Są to określenia, które musiano wyczuwać jako istotne dla absolutu [15] i do których inne określenia dadzą się sprowadzić.

---

[15] W *Wedancie* Vallabhy (Vallabha żył ok. r. 1500 po Chr.), czyli w *śuddhādvaita vedānta* pojmowano te trzy określenia nie jako własności brahmana, ale substancjalnie. Por. Jacobi H., *Göttinger Gel. Anzeigen* 1895, I, s. 203: *So legen die Anhänger des śuddhādvaita Vedānta dem Brahman Sein, Intelligenz und Wonne bei, aber nicht als seine Eigenschaften, sondern diese Eigenschaften, wie wir sagen würden, bilden sein Wesen; es ist nichts anders als diese.*

Tej formuły w starych *Upaniszadach* wprawdzie nie mamy, ale możemy powiedzieć, że w starych *Upaniszadach* są już próby określenia absolutu, jako bytu, świadomości i szczęśliwości.

Określenie *sat* późniejszej formuły znajduje się w starych *Upaniszadach* również jako *sat* lub jako *satya*.

Określenia *cit*, myśl, nie ma w starych *Upaniszadach*. Są natomiast równoważniki: *prajñā*, *prajñāna*, świadomość, *jñāna*, *vijñāna*, poznanie. Możliwe, że te wyrażenia zastąpiono później wyrazem *cit*, jako równoznacznym, a krótszym i przez to odpowiedniejszym na człon formuły. Określenie *ānanda* przychodzi również w starych *Upaniszadach*.

W starych *Upaniszadach* znajdujemy też pewne połączenia tych określeń: *satya* + *jñāna*, *prajñā* + *ānanda*, *vijñāna* +*ānanda*.

Późniejszą formułę *saccidānanda* skonstruowano w zupełnej zgodności z duchem starych *Upaniszad*.[16]

---

[16] Z tego, że byt absolutny oznaczano często nazwami rodzaju nijakiego albo nazwami, które wprawdzie gramatycznie są rodzaju męskiego, ale nie koniecznie muszą się odnosić do osoby, np. *skambha*, m. = podpora, nie wynika, że już od dawnych czasów byt absolutny pojmowano nieosobowo. Bo w początkach spekulacji filozoficznych jeszcze ściśle nie odgraniczano między tym, co jest osobą, a co jest nieosobowe, dlatego *ibrahman* w tych tekstach nazwany jest *deva*, bóg, *tśa*, pan, *purusa*, duch, wł. człowiek-mężczyzna. Gdy z rozwojem myśli filozoficznej uświadomiono sobie różnicę między osobami a rzeczami, musiano sobie zdać sprawę z tego czy byt absolutny należy pojmować jako Boga, czy jako coś nieosobowego. Ci, co się zdecydowali na pierwszą możliwość, przyjmowali teraz, że nieosobowe nazwy absolutu oznaczają jego niższą formę: inni zaś, którzy odmawiali absolutowi wszelkich osobowych cech jako antropomorficznych nauczali, że osobowy *tśvara* przedstawia tylko jakby ograniczony obraz absolutu. To ostatnie zapatrywanie znalazło wyraz u Śamkary i w jego szkole (cf. Helmuth von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1949, III, 3,3). W naszej pracy mówimy o tym w jaki sposób pojmują byt absolutny *Upaniszady*, a nie wdajemy się w filozofowanie późniejszych szkół.

R É S U M É S

FRANÇOIS TOKARZ

SACCIDĀNANDA

Essai des Oupanichads de donner une définition de l'Absolu en tant qu'être conscience et félicité.

Nous trouvons dans certains Oupanichads plus récents une formule toute prête pour définir l'absolu. Elle est composée de trois définitions, qu'on trouvait essentielles pour l'absolu: *sat* (l'être), *cit* (pensée, conscience), *ānanda* (félicité), autrement *saccidānanda*. D'où provient cette formule dans les Oupanichads récents? Elle est basée sur les Oupanichads anciens appelés habituellement principaux ou classiques.

L'article spécifie, que bien que cette formule ne se trouve pas encore dans les Oupanichads anciens, nous y trouvons cependant des définitions:

a) simples, identiques (*sat*, *ānanda*), ou synonymes
(*satya*, réalité = *sat* *prajñā*, *prajñāna*, conscience } *cit*
jñāna, *vijñāna*, connaissance }

b) certaines réunions de ces définitions (*satya* — *jñāna*, *prajñā-ānanda*, *vijñāna-ānanda*).

Ainsi donc le *saccidānanda* des Oupanichads récents fut composé dans une conformité complète avec l'esprit des Oupanichads anciens.

L'auteur de cet article n'avait pas l'intention de démontrer le développement historique de ces définitions. Il aurait fallu fixer d'abord à cette fin la succesion chronologique des Oupanichads anciens (ce qui n'est pas encore fait) et tenir compte de touts les passages correspondants dans les Oupanichads et ne pas choisir seulement quelques uns des plus importants. Le but de l'auteur était différent. Il voulait démontrer qu'on ne peut reprocher aux Oupanichads de représenter l'être absolu comme quelque chose d'essentielle ment inconscient, une force inerte. En Pologne on peut encore trouver de pareilles fausses notions. C'est pourquoi dans cet article on appuis surtout sur la démonstration, que les Oupanichads, à commencer par les plus anciens, représentent l'être absolu comme un être conscient comme une plénitude de la connaissance absolue, une intelligence. L'auteur en appelle aux traductions des savants indologues étrangers, européens et indiens pour prouver que l'interprétation de ces passages des Oupanichads qui parlent qui de la conscience de l'absolu n'est pas une arbitraire interprétation polonaise. C'est dans la démonstrations que les Oupanichads enseignent la conscience de l'être absolu que doit consister la contribution de l'auteur à la science en Pologne (ce n'est pas une contribution à l'indologie, car ces choses sont connues des indologues).